

法然浄土教における二つの問題

齊 藤 隆 信

はじめに

本稿では大きく二つの問題についてふれてみたい。一つは語法についてである。『選択集』の私釈と引用文における訓読と現代語訳について、いかに対処すべきかを考察してみる。私釈部分を漢語として理解すべきか、それとも訓読文によって理解すべきかを考察し、引用文については、善導の著作を中心として、その語法の面から検討する。

ついで、還帰往生についても検討を加える。これは以前にも別に論じたことがあるが、ここで少し詳細に検討し、加えてなぜ法然がこれを受容しなかったのかも、あわせて考察するつもりである。

一、『選択集』の訓読と現代語訳について

①私釈段

法然が残した親筆の漢文訓点資料が現存しないということ、法然その人の訓読に直接触れないことを意味する。これによって後世さまざまな訓点がほどこされ、今なお宗祖研究の基礎資料として定本と銘うつものがないわけである。このように根本資料の不備は、より緻密な研究をすすめる上で大きな障壁となっている。しかし法然は、たとえば親鸞や道元のように変則的な訓読をしていなかったことはよく知られている。それならば私釈部分を正規の漢文訓みですましてよいかというと、そうでもなさそうである。それは義山によって非漢文的な句式が改治されたごとく、私釈には変体漢文が少なからず認められ

るからである。こうしたことは何も法然の文献に限った現象ではなく、歴来日本人の著した漢文体の文献において、他にも数多くあげることができるだろう。ではそうした漢文を装う、実は一部和文を含み、しかも訓点のほどこされていない文章をいかに訓み、いかに現代語訳すればよいであろうか。

ここで、『選択集』第十六章私釈の誰もが知る「計也夫欲速離生死」の語序を例としてあげてみよう。諸本を比較すると、義山本は「欲速離生死」に作り、そのほかの写本・版本は概ね「速欲離生死」に作る。さて「欲速」と「速欲」のどちらを正格として採用すべきであろうか。もちろん義山校讎の「欲速離生死」でなければならぬ。また、およそ佛教を知るものであれば、「速」は「離」にかかるのであって、「欲」にはかからないことは、道理として誰もが承知している。ではなぜこのような誤倒の現象が義山になって、はじめて校讎されたのかというと、「速欲」のような誤った語順は、実は日本人の漢文訓読の習慣からくる問題にすぎないと考えられるわけである。つまり、「欲速」でも「速欲」でも、これを訓読した後には、ともに「速かに生死を離れんと欲さば」というように、まったく同じ文になるのである。さらにこの和文を聞いて漢文体に仕立てるとしても、おそらく日本人ならば、副詞「速」を能願動詞「欲」にかけて、「速欲」の語順にしてしまうのではなからうか。も

し後になって慎重に校讎すれば、義山のごとく、これが破格であることにおよそ気づきそうなきい問題なのである。ところがその義山より先には誰も校讎することはなかった。ということは、考えられる可能性は二つであろう。一つは今述べたごとく語法を知らずに「速欲」としつづけたこと。もう一つは知っていたながら、あえて「速欲」のまま残したかである。

築島裕氏は「変体漢文研究の構想」の中で、前者のような事例を「誤った正格漢文」、後者の事例を「最初からの変体漢文」と呼んでいる。^①ともあれ結局のところ、日本では漢語文献を訓読することによって理解することが習慣化していることから、この漢語文がいったん紙面を離れて脳裏に移った瞬間に、または訓読され日本語の語序に転換された瞬間に、すでに漢語ではなく、和語となってしまう、「速欲」と「欲速」の意味上の差はなくなってしまったということなのである。他にも第八の三心釈の最後にある「敢勿令忽諸（敢えて忽諸せしむることなかれ）」を、義山は「敢勿忽諸」と校訂している。たしかに語法からすれば使役の「令」は不要な成分であるので削除して当然であるが、「敢勿」は反語なので、これも「勿敢」と校訂すべきであった。^②もしこの文脈を語序のとおり反語として受けとれば、文脈上そぐわず、逆の意味（敢えて忽諸することなからんや〓忽諸すべし）となってしまう。漢語の語法からすると大きな相

違ではあるが（古漢語には倒置はしばしばある）、訓読したときには、「敢勿」・「勿敢」どちらにしても、おなじ「敢えて忽諾するなかれ」という文ができあがるのである。

さて、われわれは同時に以下のような事例があることに留意しなければならぬだろう。つまり平安時代になると日本人の漢語に対する水準が低下しはじめるという事実である。たとえば円仁（七九四～八六四）の『入唐求法巡礼行記』は好例となるだろう。その著において、巻第一、巻第二ははじめの在華二年間の記録であり、この中にはしばしば筆談によって華人意志の疎通をはかっていたことが記されている。つまり当初は会話にやささか不自由していたことがわかる。その証拠として、実際に『行記』のはじめ二巻までには、日本語の語彙及びその語法が多くみられ、漢文に照らすとき破格が目立つ漢語体であることが指摘されている。ところが中華での旅程が進むにしたがって、しだいに正格のそれに変化していることも同時に指摘されているのである。³⁾ 苦学僧円仁の語学は来華して月日がたつほどに、しだいに進歩していったということである。この当初破格まじりでつづられた『行記』に見られる漢文は、円仁当時のわが国の漢語水準とみなすこともできる。もちろん個々の相違を勘案すべきであるが、大差はなかったのではなからうか。たとえ漢語の文献を訓むことができて、作文し流麗に表達す

ることは困難であつたのである。現代でも事情は同じではないだろうか。

また、源信の『往生要集』は、述作されるとすぐに大陸へと舶載されたとされる。そして該書は中華において高く評価されたととも言われるが、入宋僧成尋の旅行記『参天台五台山記』第四の熙寧五年（一〇七二）十月二十五日の条には、⁴⁾

国清寺より始め諸州諸寺に、往生要集流布せざるの由、之を聞く。大略務州に請いて納めしも流布せざるか。日本に於いて聞く所と全く以って相違せり。

と記されているように、成尋が入宋した際に、『往生要集』が流布していた話は甚間にまったくなく、日本で聞く謠言は実際にはなかったのである。成尋の驚きと落胆の声が伝わってくるが、しかしそれは当然なのである。中華においては、いつの時代であつても、その内容と同じく、文章の美しさや格調高さを重視するものである。六朝隋唐の駢儷文であれ、或いは八世紀以降の唐宋で復古される古文であろうと、およそ漢語文章には一定の格式とリズムがあるわけだ（なお成尋が入宋した十一世紀ごろの中国では古文が主流であつたが、公式の文書ではなお駢儷文が用いられることもある）、語法に破格の認められる『往生要集』が、当時の中国人に、否いつの時代であつても中華において高く評価されるとは考えがたいわけである。内容を評価する

以前に文章構造の点で、その対象とされていなかったことは容易に察することができる。中世の日本人の著作には、すでに漢語の語法を逸脱するものは多く存在していたということであり、それは平安末から鎌倉にかけて著された漢語体文献に目をやれば容易に察しはつく。さきの『参天台五台山記』には、成尋が「源信僧都の業を知らしめんが為」に奔走して、いたるところで『往生要集』や『源信僧都行状』を「借献」・「請納」し、さかんに広報活動を展開していることを自ら語っている。しかしその労も報われることはなかったのではなからうか。

中世日本の変体漢文に関しては、前掲の築島氏がその特徴を指摘している。筆者も以前、平安期に近畿圏で撰述されたと思しき日本撰述經典『大乘毘沙門功德經』全七巻の語法を、他の日本撰述經典と比較したことがある。平安から鎌倉にかけての日本撰述經典の漢語語法においては、副詞と動詞の誤用が実に多いのである。副詞では否定詞・疑問副詞の誤用がとりわけ目立ち、動詞では自他動詞の互用、さらに繫詞と連詞の誤用や、語順の誤倒、もちろん詞匯そのものの問題（和習）も含め、少なからず見うけられる。これらはすべてそのまま『選択集』にもあてはまっている。⁽⁵⁾

さて、このような問題——つまり見た目は漢文の体裁を有しながら、実は和語文献である『選択集』の私釈をいかに訓読し和

訳すべきであろうか。『和語灯録』などを参考として、漢語部分の訓みを確定（或は推測）することも不可能ではないが、『選択集』をふくめた『漢語灯録』のすべてを包括することはできない。また『和語灯録』そのものの資料批判も現在のところ決定的ではないようである。このような現況において、どのように受けとめるべきなのであろうか。

そこで以下のように考えることができると思われる。『選択集』をはじめとする中世の日本人が著した漢語体（変体漢文）の文献は、概ね和語から転換された二次資料とみなしたほうがよいということである。よってその転換前の和語（訓読文）にもどすことで、はじめて正確に読み取れるのではないかということである。先の破格の「速欲」・「敢勿」を訓読することによって、正格の「欲速」・「勿敢」と結局のところ同じになったようにである。漢文体のままでは時に誤読を生じるが、和語（訓読文）に再転換することは、実は一次資料を復元することであり、これによって少なくとも語順の誤倒だけは回避できるはずである。法然の私釈には、漢語語法に照らすとき、義山が指摘したもののや、またそれ以外にもなお破格がある。この現象は前述したように、概ね日本語の語順と語彙に従っているのである。これを正規の漢文として理解すると、本来の語義から遠ざかってしまうこともある。またおよそ変体漢文の撰者らは、当該の文献を訓

読された上で理解されることを前提として撰述していたともいわれる⁽⁸⁾。よってこれを「漢文体の和語文献」としてみなし、訓読した上で理解すべきなのである。『選択集』について言えば、それが法然の口述であつたならば、なおのことではあるまいか。

和文を漢文に転換することは、法令文書や上奏文などが漢文体を用いていることからわかるように、当該文献の権威を高めるとともに、それが公式文書であることの表明とされている。視覚的に漢文体になつていればよいのであり、語法の正格と破格などはさほど問題ではなかつたように感じられる。これは当時日本人が撰述した漢文体の文献に共通することであり、おそらく『選択集』も同じ事情なのであろう。

『選択集』を漢語文献としてみなしたときには、たしかに義山のごとく破格句式を正格に正していくべきであるが、前述したように『選択集』は漢文体でありながらも、漢語文献として扱うことができないというのが現実である。よってこれを、和文体にもどすことによって、本来のスタイルを復元してから研究に供すべきであると考ええる。実際の『選択集』研究では既にそのように了解されているのであろうが、私釈段原文における漢文語法上の理解に、時に解釈の相違があるというのは、あまり大きな意味があるとは思えなかつたので、ここに卑見を提したしだいである。

②引用漢籍

漢籍は必ずその時代の語法にのつた読みをしなければならぬのが道理である。そこには撰述者の意図のもと、本来一つの了解以外は断じて存在しないからである。ただ、それがあつる者によつて自著に引用された場合は事情が違ふ。それは時に、もとの文献と引用された文章に、訓詁の相違や断章が往々にして発生することから知られるのである。すなわち当該文献の撰述者とそれを読む者との間にずれを認めざるをえないということである。ことに宗教書にはしばしば見受けられると言われ、各人の思想的背景が多分に影響しているのである。鎌倉佛教において親鸞や道元の訓みはその典型かもしれない⁽⁹⁾。そこで、ここでは『選択集』に引かれる漢籍中の注意すべき箇所を四例だけ示し、本来の読みに近づきたいと思う。

a、『選択集』第一章…「曾未」

聖浄二門判を論じる第一章は、『安樂集』第三大門の一文を引く。

『安樂集』上云、問曰、一切衆生皆有仏性。……又復一切衆生都不自量。若提大乘、真如実相第一義空、曾未措心。若論小乘、……

(『浄土宗略要門』・『昭法全』三九七頁も同じ)

「未曾」は、現在に至るまで、一度すらあり得ないことを表し、「曾未」は、事実とかけ離れていること・意外なこと・非常識なことに対し驚きの意を表す。つまりこれは「修飾語」＋「否定詞」＝「否定の強調」の構造である。よって、現代語訳としては、「ありのままの真実の姿や、それが空であるという道理に対して、こともあろうに心をはらわなくている」(私訳)となるのである。

b、『選択集』第二章…「但使」

第二章には善導『往生礼讃』と法照『五会念仏法事讃』が引用され、そこに仮設(順接)の接続詞「但使」が見られる。

善導『往生礼讃』

余比日自見聞諸方道俗、解行不同、専雜有異。但使專意作者、十即十生。修雜不至心者、千中無一。

法照『五会念仏法事讃』

彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使廻心多念仏 能令瓦礫變成金

なお『観経疏』には「但使」が五例(『浄全』二・三上、九下、十二上、四三下、四四下)、「但令」が一例(三五上)見られる。「但」のみでも仮設「もし」の義であるが、「使」をつけ

て複音節とし、その意味を強めるとともに語調を安定させている。「ただくせしめ」のように限定「但」と使役「使・令」で訓み、現代語訳することは好ましくない。

c、『選択集』第十六章…「見」

助辞の「見」は普通、被動として現れるが、仏典においては尊敬の意を込めた文脈に現れることが多いようである。中でも仏伝には多く見られ、ここでは慧覺訳の『賢愚経』の例を示す。なおほとんどが会話文の中で用いられていることから、口語的な用法であつたと推察される。なお訓読上の問題などについては、大坪併治論文を参照されたい。^⑩

【被動の用例】

滅尽八閔齋文、今不可得。若不称之、恐見危害。

(『大正蔵』四・三五四上)

我徳尠少、不能与願。願若未果、必見毀辱。

(四・三五五上)

【尊敬の用例】

父母仰問、汝是何神？ 願見告示。

(四・三五三上)

当奉王勅、正使大王以狗見賜、我亦当受。(四・三五七中)

善導『疏』には、この〈見十動詞〉の語法が二例用いられ、そのうち一例が『選択集』第十六章(②散善義)に引用されて

いる（現代語訳は私訳）。

① 序文義（『浄全』二・十八下）……被動

太子見已、問左右曰…「此は何人？」左右答太子言…「此是尊者提婆」太子聞已、心大歡喜、遂即拳手喚言…「尊者何不下來？」提婆既見喚已、即化作嬰兒、直向太子膝上。（『阿闍世』）太子は〔空中にいる提婆達多を〕見てから、侍者にたずねた。「あれは誰か？」。侍者は太子に申し上げた。「尊者の提婆達多にございます」。太子は〔それを〕聞いて喜び、すぐに手を挙げて叫んで言った。「尊者よ、どうして降りて来てくだらないのか？」。提婆達多は〔太子に〕喚ばれ、すぐさま嬰兒に姿をかえ、太子の膝をめぐって行った。）

② 散善義（『浄全』二・七二下）……尊敬

当夜即見。三具磔輪、道辺独転、忽有一人、乘白駱駝、来前見勸…「師、当努力、決定往生、莫作退転！此界穢惡多苦、不劳食菜」（その夜、夢を見たのです。三つの磔輪は道端にころがつており、にわか一人の白いラクダに乗ったおかたがやって来られ〔以下のことを私に〕お勧めくださったのです。「師よ、どうか努め励んで必ず往生なさい。後戻りしてはなりませんぞ。この娑婆世界は汚れと悪に満ち、苦しみも多いのです。徒勞に貪っていはなりません

せんぞ」。

ここに引用した二文の「見」は被動と尊敬の助詞（らる）であり、ともに動作が対象に向かうはたらきを含んでおり、決して動詞（見る）ではない。これまでは概ね誤って動詞（見る・見える）と理解してきたようである。訓読ではそれぞれ①「提婆は既に喚ばれ已りて」、②「来たり前みて勧めらる」と訓めばよい。

参考までに各本の訓読をあげておく。

『観経疏』

◎『浄土宗聖典』第二卷

「提婆すでに喚ぶを見已りて」（二〇二頁）

「来り前んで勧むるを見る」（三二六頁）

◎専修寺親鸞加點本

「提婆既に喚ばうを見已て」（五九頁）

「前へに来て見て勧むらる」（四七四頁）

◎『浄土真宗聖典七祖篇』

「提婆すでに喚ぶを見をはりて」（三五頁）

「前に来りて見えて勧む」（五〇三頁）

◎『真宗聖教全書』一卷

「提婆既に喚ぶことを見已りて」（四七二頁）

「来り前みて勧めらる」（五六〇頁）

◎誓願寺藏本（建暦二年写）

「提婆既に喚ぶを見已て」

「前に来て見^まへて勧む」

◎良仰、忍微、義山版も「見（みる）」に作る。

『選択集』

◎往生院本

「前に来たって見て勧む」

◎『浄土宗聖典』第四卷

「来り前んで勧むるを見る」（三二六頁）

◎『定本親鸞聖人全集』第六卷

「まへにきたりて、みえてすゝむらく」（一八〇頁）

◎『真宗聖教全書』第一卷

「来り前みて勧めらる」（九九二頁）

◎『浄土真宗聖典七祖篇』

「前に来つて見^まえて勧む」（一四三五頁）

『観無量寿経釈』

◎寛永九年版

「来り前み見えて師を勧む」（『昭法全』一二八頁）

現代語訳

・服部英淳『現代語訳選択集』（二〇七頁、大東出版社）

「白い駱駝に乗った人が私の前に現れて……と勧められた」

・石井教道『選択集講義』（七一五頁、仏典聖典講義刊行会）

「白い駱駝に乗った一人の人が自分の前に来てすすめられるのである」

・ "Then suddenly a man came riding up on a white camel and I was encouraged [by him]: Master, you should……"

(HIROKAWA Takatoshi "Honen's Senchakushu" p.151, Univ. of Hawaii.)

・ "Then suddenly a man came riding up on a white camel. He seemed to encourage me saying, " Master, you must……"

(M.J.Augustine/KONDO Tessho" SENCHAKU HONGAN NEMBUTSU SHU" p.138 佛教伝導協会)

d、『選択集』第十六章…「願使」

『観経疏』（散善義）からの引用で、善導の夢感の説相である。古代中世の中国において夢感は、人々に一種特別な神秘感を感じさせるものであり、周殷のときから記録されており、また歴代のいわゆる「夢書」または「占夢書」の類も少なくはない。佛典においてもしばしば見られ、ことに伝記（高僧伝や往生伝）には散見される。

上來所有靈相者、本心為物不為己身。既蒙此相。不敢隱藏。謹以申呈義後、被聞於末代。**願使**含靈聞之生信、有識觀者西歸。以此功德、廻施衆生、悉發菩提心……

「使」は本来、使役の助辞であるが、六朝以後には願望や仮設を表すときに、「願使」・「仮使」のように多用されるようになったようである。願望の時には自己の願いの内容を叶えてくれる対象としての何者か（神や仏）を前提として「願」と併用され、仮設の時には架空の状況を設定することを前提に「仮・設・若・但・縱」などと併用される。そしてこのように複音節化した時には、すでに使役としての語義は喪失し、接尾辞として添えられているにすぎない。よって訓読では、「願使わくば、くがくならんことを」とし、またそれに順じた現代語訳が必要となる。なお『観無量寿經釈』（『昭法全』一二九頁）も同じである。

【参考文献】

- ・支謙訳『屏沙王五願經』（七七九上）
「意常求五願。一者、**願**我年少為王。二者、**令**我国中有仏。三者、**使**我出入常往來仏所。」
- ・支謙訳『惟日雜難經』（六〇六上）
「菩薩有二願。一者、**願**令我臥安穩。……者、**願**令我行安穩。……」
- ・支謙訳『孫多耶致經』（九六六下）

法然淨土教における二つの問題

「若睹窮苦、当念地獄餓鬼畜生。**願**令群生身安意喜、得逢三宝、垢除冥滅、……」

・支婁迦讖訳（？）『大阿弥陀經』二四願文（三〇一上）

「第一、**願使**某作仏時、令我国中無有泥犁禽獸辟荔……」

二、還歸往生

偏依善導一師を標榜する法然の思想において、受容されたものと、受容されないものがある。後者は還歸往生・還相廻向・持戒・懺悔・仏性・觀察・二藏二教判などであろうか。この明と暗の双方を注視することによって二祖の特質が浮きぼりにされると考えられる。ここでは善導と法然における還歸往生をめぐる考察してみる。近年、浄土真宗では、さかんに議論されているようであるが、ここではあくまでも善導の用例を、詩文学（典故と韻律）の観点から考察してみる。

善導は「往生」のかわりに、ときに「還・歸・還歸」の表記を用いることがある。浄土に「往き生まれる」はすが、なぜ「かえる」とされるのか。寡聞ながら、善導に先立つ浄土教において、このように「還」や「歸」を用いることはなかったと思われる。

「還・歸・還歸」の表記をとるものは、五部九卷（ただし『観念法

門』には見られない)で十一例見られ、そのうち十例が讃偈(韻文を含む)において現れる。その讃偈にある十の“かえる”を中心に検討してみよう。¹³

まずは、ここに五部九卷中の「還帰」往生を示唆する文をすべて挙げる。なお押韻している偈頌は、必要な場合のみ『広韻』

(陳彭年、一〇〇八年成立)の韻目を示した。

『観経疏』(順に『浄全』二・三八下、五四上)

①、**歸去來**

魔郷不可停

曠劫來流轉

六道盡皆經

到處無餘樂

唯聞愁歎聲

②、**歸去來**

極樂安身實是精

正念西歸華含想

見佛莊嚴說法聲

『往生礼讃』(『浄全』四・三七一中)

③、**寶池寶岸寶金沙**(平声麻韻)

寶渠寶葉寶蓮華(平声麻韻)

十二由旬皆正等

寶羅寶網寶欄遮(平声麻韻)¹⁵

德水分流尋寶樹

聞波觀樂證恬怕(入声陌韻)

寄言有緣同行者

努力翻迷**還本家**(平声麻韻)

『般舟讃』(順に『浄全』四・五三四下、五三六上、五四二下、五四五上)

④、**念念相纏入惡道**

分身受報不相知

或在猪羊六畜内

被毛戴角何時了

慶得人身聞要法

頓捨他郷**歸本国**

父子相見非常喜

菩薩聲聞亦復然

⑤、**十方如來舒舌證**

定判九品**得還歸**

父子相迎入大會

即問六道苦辛事

⑥、**想一蓮華百寶葉**

丈六化佛坐華臺

身雖大小能除障

觀音勢至等同然

四種威儀常自策

命盡須臾**歸自然**

自然即是彌陀國

究竟常安無退時

⑦、**化佛菩薩尋聲到**

我故持華迎汝來

行者見佛光明喜

即坐七寶蓮華上

從佛須臾**還寶國**

到即直入寶池中

七七華開得見佛

觀音大勢慈光照

『法事讃』(順に『浄全』四・四十八下、一三三上、二九上、三二下)

⑧、**道場清淨希難見**

彌陀淨土甚難聞(平声文韻)

難聞難見今得會

如說修行專意專(平声仙韻)

願佛慈悲遙攝受

臨終寶座現其前(平声先韻)

既見華臺心踊躍

從仏逍遙**歸自然**(平声仙韻)

自然即是彌陀國

⑨、七日稱名無間雜

身心踊躍喜還悲（平声脂韻）

慶得希聞自家國

諸佛證判得還歸（平声微韻）

⑩、去來他鄉不可停

從佛歸家還本國

一切行願自然成

衆等各各生淨土

⑪、又願、修羅息戰諍、餓鬼除飢虛、地獄與畜生、俱時得解

脫、豎通三界、橫括九居、莫不等出娑同歸於淨土。

* * *

『觀經疏』の例は、東晋陶淵明の「歸去來兮」を典故とする断章取義である。典故は漢詩において必須となる作詩法でもある。名文・名句を典故として引くことは、彼の情景を彷彿とさせ、そこに自作の詩を重ねて立体的に浮かび上がらせる効果があるからである。善導は陶淵明のこの江湖に知られる名句「歸去來」を初句に配置することで、後につづく句の方向づけをあらかじめ行い、淵明の他国にあつての帰郷の念を、我々凡夫の他郷・魔郷（娑婆世界）にあつての往生淨土への念へと重層的にかけ合わせて、欣求の心をいつそう高揚させようとしたわけで、これは一種のレトリックだったのである。

つぎに『往生礼讃』であるが、最終第八句の下三字に「還本家」を用いている。この偈は第六句を除いて、第一・二・四・八句が平声麻韻で押していることから、意図的に「本家」を用

いることで韻をふむ偈頌にしたたのである。加えて平仄配置（二四不同・二二六対）に合致していることから、この『往生礼讃』の各礼讃偈は礼讃詩、すなわち詩文学作品（近体詩）として評価すべきである。⁽¹⁶⁾「本家」の措辞からして、「往」よりはむしろ、「還」や「歸」がふさわしいのは道理である。

『般舟讃』には還歸往生を示唆する用例が四例ある。そのうち三例は作詩上、二四不同・二六対以上に忌避される下三連の禁忌を回避するために、「還歸」（ともに仄声）を用いたとも考えられるが、この『般舟讃』の偈頌は、『觀經疏』や『往生礼讃』、それに『法事讃』と異なり、無韻の偈頌であり、詩としての評価を下すことができないことから、やはり単なる偶然であつたとすべきであろうか。

『法事讃』の四例のうち、前三例は先に同じく下三連への回避であり、⑧「歸自然」と⑨「得還歸」は、押韻させるための措辞である。最後は唯一の長行部分の用例である。「出娑婆」に対する「歸於淨土」なので、この「歸」は帰命帰依の意味ではなく、還歸往生として理解できると思われるが、いかがであらうか。これは第四例目にあるということから、前三箇所に引かれて善導はこのような表記をとったのかもしれない。

以上、善導の還歸往生を考える上では、十一例のうち十例が韻文を含む讃偈に現れ、長行（散文）には現れにくいことに注

意をはらうべきである。善導の各礼讃偈は、宗教的・主体的な陳述書であると同時に、その格律からして「詩」と評価できる（『般舟讃』を除く）。即ち第三者からの評価を受けることを前提として作られる客観的な詩文学作品でもあるわけだ。⁽¹⁷⁾文学はおのずから虚構をうちに含み、真実・事実そのままを表明せず、誇張と空想によって創造することが許される世界である。善導の礼讃偈だけにとどまらず、浄土敎の礼讃偈とは、長行部分に比すれば、そこに一種のレトリックがなされていても不思議なことではない。また中華においては、書かれた文章が評価を受ける以上、修辭が文人・知識人としての必須の条件でもあったのだ。文字通りに受け取れば、『還・帰』では理屈がとまらないが、善導は娑婆を「他郷」や「魔郷」として厭離し、極楽を「本国」、「本家」として欣求している。「本国」、「本家」と表記すれば、「往」くよりも「還」、「帰」が相応しいのは自ずと理解できる。これは極楽と阿弥陀仏への親しみの感情のあらわれであり、⁽¹⁸⁾大衆が一堂に会してこれらの讃偈を唱和する際、厭穢欣浄の心情を高めるために、善導が用いた効果的な修辭だったものと考えられよう。そのように考えるとき、『還・帰』の措辭は、さして大きな問題にはならないであろう。字面のみにとらわれている以上、詩としての評価は遠ざかるのではなからうか。

こうした観点をいささか補強するならば、たとえば先の『法事讃』⑧の用例では、

道場清浄希難見	弥陀浄土甚難聞
難聞難見今得会	如説修行専意専
願仏慈悲遙撰受	臨終宝座現其前
既見華台心踊躍	從仏逍遙歸自然

とある。つまり生死輪廻しているものが、弥陀の浄土に「いま会うことができた」（第三句）とあることから、最後の「歸る」はあくまでも「往く」の意であることがわかる。文字通りに「もといいた所へかえる」のではなく、「本来居すべき所へゆく」と理解すべきである。

また『法事讃』と『般舟讃』に見られる「歸自然」についても、先の「歸去来兮」に同じく、陶淵明の「歸園田居 其二」（四〇二年作）にある「返自然」を想起する。

久在樊籠裏	久しく樊籠の裏に在りしも
復得返自然	復た自然に返るを得たり

郷里から遠く離れ、久しく世俗にまみれた生活を続けてきたが、元来そうした生活が肌にあわず、生まれ故郷がなつかしく思われて、とうとう帰郷した。淵明はその田園生活を謳歌してこのように吐露しているのである。善導も「歸自然」とすることで、浄土を本来自分があるべき場所とみなし、同時に典故を

用いることで、この淵明の「帰園田居」を髣髴とさせ、欣求のおもいを重層的に表現したものと考えられるのである。なお森樹三郎氏は、善導が用いたこの「自然」は、「おそらく莊子を意識するか、少なくとも何程かの連想が働いていた」としている。⁽¹⁹⁾『法華讃』の「逍遙歸自然」(十八下)・「逍遙快樂國」(二四上)・「逍遙入寶國」(二四下)には、それぞれ『莊子』の逍遙遊篇に見られる疊韻語の「逍遙」が用いられており、また『莊子』は南北朝隋唐の文学界・宗教界にも多大な影響を及ぼしたので、森説も一理あるが、上に『広韻』の韻目を示したように、ここは単に偶数句末の「聞」、「専」、「前」と押韻させるために、ふさわしい韻字を用いざるをえず、例えば「本國」、「本家」や「浄土」、或いは「寶國」などを用いれば失韻となることを回避した、善導による詩歌としての配慮だったのである。よつて「自然」は作詩上の格律の問題であつて、善導の意図としては、「浄土」や「極樂」を言い換えたにすぎないわけである。『往生礼讃』を文学作品としてみなすとき、表面的な措辞に惑わされてはならないのである。

「還」、「歸」とあるからといって、〴〵もと居た場所にかえる〴〵ということではない。礼讃文類を詩文学と評価しうる以上は、必ずしも佛教教理に合致していなければならないということはないわけである。しかし我々はその詩の内にひそむ虚構⁽²⁰⁾の中か

ら詩作者の真意を読み取らなければならない。先の拙稿(一九九四)において、「こうした(還歸の表記を用いる)ことは、浄土教の本質的教理から離れるおそれもあるが、長安の浄土教化者として民衆の中に身を投じた善導には、時として一片の隙も許さない教理を超越し、宣教者としての顔を持つことは必然的な要求であつたはずである。還歸などの表記は詩的情緒を高揚し、民間的レヴェルで読む者、聞く者、そして往生を願い念仏行に励む者の心に強く訴える効果があるわけで、それが偈頌(詩)の中に現れていればなおさらである。これは善導の宣教者としてのささやかな配慮ではなかつたか。そしてまた詩人、善導としての繊細な才をも無視できないわけで、こうしたところに教理に束縛されない自由な善導の姿があり興味深く感じられる。」と記したのは、このような意図があつたためである。この還歸往生は、善導が説くところの凡夫往生からすれば大いなる矛盾となる。我ら現代の者が違和感をいだく以上に、「還・歸」の表記を用いた善導本人が感じていたに違いない。しかしこれをあえて用いたところに、いかなる背景があつたのかを善導の立場から考慮しなければならないのである。

さて、法然においてはその遺書中に「還歸往生」説を見出すことはできないが、『勅伝』巻三七の上人の述懐には見られる。なおこれは、はやく『古徳伝』、『四卷伝』にあり、他に『九卷伝』に

もある。よつてもとは真宗相伝の叙述であつたようである。

建暦二年正月二日より、上人日来不食の所労増氣し給へり。すべてこの三四年より此かたは、耳目朦昧にして色を見声をき、給事、ともに分明ならず、しかるをいま大漸の期ちかづきて、二根明利なる事むかしにたがはず見る人随喜し不思議のおもひをなす。二日以後は、更に餘言ましへず。ひとへに往生の事を談じ、高声の念佛たえずして、睡眠の時にも舌口とこしなへにうごく。同三日、ある弟子、今度の御往生は、決定歟とたづね申に、われもと極楽にありし身なれば、さだめてかへりゆくべしとの給ふ。

このように善導においてしばしば使用されていた「還歸」の表記が、法然にあつては、なぜ用いられなかつたのだろうか。それは善導に比較したとき、法然の浄土教が専修念仏による往生の可否を論証することだけに集約されているためであるように思える。「往生」なのか「還歸」なのかといった單なる措辞の問題、また「還相廻向」⁽²¹⁾のような往生以後の功德よりも、煩惱を背負つたままの現実の自己が、はたして弥陀の救いに今生であずかれるか否かということこそ、最大にして唯一の課題であつたからではなからうか。

なお、親鸞の著作中に、法然の「還歸」を同わせるのは、『唯信鈔文意』（『定本親鸞聖人全集』三・一五九、一六四）や、『高僧

和讃』源空聖人第十七などがある。ここでは後者のみをあげる。

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

〔『定本親鸞聖人全集』二・一三五〕

本師源空命終時

建暦第二壬申歳

初春下旬第五日

〔浄土に還歸〕せしめけり

〔『定本親鸞聖人全集』二・一三六〕

おわりに

本稿においては、二つの問題にふれた。法然遺文における語法方面と還歸往生についてである。前者については、私釈部分を訓読に還元して、一次資料を復元することが必要であり、また引用部分にあつては、ひとまずは正格の漢文としての理解を追及すべきであり、祖師の了解はその後になされるべきかと考える。そして後者に関しては、善導著作中十一の用例のうち、一つを除いては讃偈に現れているということから、また典故と平仄や押韻など詩の格律を備えているものもあることから、これを中華の詩歌とみなし、そこからなぜ善導が「還歸」という表記を用い、法然は用いなかつたのかを考察したつもりである。いずれも初歩的な問題点であり、いまさら述べることもでない

が、これまでに雑然と抱いていた鶏肋をここに示し、大方の叱正をおおぎたい。

〔注記〕

- (1) 築島裕『平安時代の漢文訓読語につきての研究』(九一七頁、東京大学出版会、一九六三年)を参照。
- (2) ただし同じ義山校訂の『選択伝弘決疑鈔』では「勿敢忽諸」(『浄全』七卷二九四上)とされている。
- (3) 董志翹「入唐求法巡礼行記の言語」(俗語言研究会編『俗語言研究』第二号。なお『佛教史学研究』三七卷一号、一九九四年に衣川賢次氏の訳あり)。また同氏「入唐求法巡礼行記詞匯研究」(五六頁、中国社会科学出版社、北京、二〇〇〇年)を参照。
- (4) 『大日本仏教全書』史伝部十一、二二一―中下に、「始自国清寺諸州諸寺、往生要集不流布由聞之。大略務州請納不流布歟。於日本所聞全以相違」とある。
- (5) 拙稿『大乘毘沙門功德經』解題」註7を参照(『七寺古逸經典研究叢書第四卷日本中国撰述經典』、大東出版社、一九九九年)。
- (6) 誤倒の多くは副詞と別の品詞が接続する際に現れる。たとえば「否定詞十副詞」では「不重説」を「重不説」とし、「連詞十副詞」では「雖広」を「広雖」とし、さらに疑問副詞でも「為已成就」を「已為成就」などとしている。この副詞を誤倒する例は、日本中世の著作中にひんばんに見られる。いずれにせよ、これは和語を漢語に転換した際に発生する現象であると考えられる。
- (7) 「已為」將為」也」為已」將為」也」、「縦雖」縦令」、「是非」非是」、「別非」非別」、「広雖」雖広、「重不」不重、「暫雖」雖暫、

「多雖」雖多、「速欲」欲速、「是雖」雖是、「孤」独」など。
(8) 前掲築島書「変体漢文の理論的性格」(九一八頁―九二三頁)を参照。

(9) 道元の訓みに関しては、鏡島元隆が『道元禪師と引用經典・語録の研究』の第二章「道元禪師と引用經典・語録の形式的内容的考察」(木耳社、一九六五年)において詳細に報告している。親鸞については、瓜生津龍雄「語学と義学の一駒」(石田充之博士古稀記念論文集『浄土教の研究』、永田文昌堂、一九八二年)を参照。

(10) 大坪併治「漢文訓読で「見」をル・ラルと読む場合の一考察(上)」(『国語国文』第六二卷四号、一九九三年)、「漢文訓読文で「見」をル・ラルと読む場合の一考察(下)」(同第六二号第二号、一九九三年)、「再び「見」の特異な用法について」(同第六六卷第六号、一九九七年)。

(11) 夢書の考証とその録文に関しては、劉文英『中国古代的夢書』(中華書局、一九九〇年)、羅基『夢学全書』(中国社会科学出版社、一九九六年)などを参照。

(12) 浄土真宗で還浄をめぐる論議されているが、筆者は平成十二年度及び十三年度、中国北京において海外研修中であり、現在の論議の焦点がどこにあるのかを知りえない。早くは東光慈英「真宗における「帰・カエル」についての一考察」(『宗学院論集』六二号、一九九〇年)が発表されている。

(13) 前回の拙稿においては、十二例としたが、このうち『観經疏』玄義分「當称仏時、化佛菩薩、現在其前、金光華蓋、迎還彼土。華開已後、観音為説大乘、此人聞已、即發無上道心」(『浄全』二・一二上)の用例は筆者の誤認であった。「迎還彼土」の主体は「化佛菩薩」と理解できるのである。

(14) 拙稿「善導の還帰往生考」(『印仏研』四二卷二号、一九九四年)

を参照。

- (15) 「欄巡」の「巡」(上平声諄韻)については、『集諸經礼懺儀』・『広本法事讃』・守屋旧藏本・斯二六五九、伯二七二二、北八三三〇、七寺本はともに「遮」に作る。ここは「遮」(平声麻韻)を採用すべきである。これに関しては拙稿「礼讃偈の韻律 詩の評価とテクニ校訂」(『浄土宗学研究』二六号、二〇〇〇年)で論証した。
- (16) 前掲拙稿(二〇〇〇年)を参照。
- (17) これに関しても前掲拙稿(二〇〇〇年)で論証した。
- (18) 周知のとおり、善導は『観経疏』定善義において、阿弥陀仏と念佛衆生の関係を「三縁」によって説いている。
- (19) 『無量寿経の漢吳魏三訳に見える「自然」の語について』(坪井俊映博士頌寿記念 佛教文化論巧、佛教大学、一九八四年)を参照。後に『老荘と佛教』(法蔵館、一九八六年)に所収。
- (20) ここでいう虚構とは、作詩者が詩に具わるべき多くの格律を遵守することによって、時に厳密な意味で教理から乖離することもあるということである。
- (21) 還相廻向についての記述は、『観経疏』と『往生礼讃』、及び『法事讃』に見られる。
- 「又言廻向者、生彼国已、還起大悲、廻入生死、教化衆生。亦名廻向也」(『疏』散善義・『浄全』二・六〇下)
- 「到彼国已、得六神通、入十方界、救摂苦衆生」(『礼讃』発願文・『浄全』四・三六〇上)
- 「誓到弥陀安養界、還來穢國度人天」(『法事讃』下・『浄全』四・一六上)
- 一方、法然の遺文中には、以下の二箇所であろうか。
- 「アナカチニ信セサラムハ、佛ナホチカラオヨヒタマフマシ。イカニイハムヤ、凡夫チカラオヨフマシキ事也。カカル不信ノ衆生ノ

タメニ、慈悲ヲオコシテ、利益セムトオモフニツケテモ、トク極楽ヘマイリテ、サトリヲヒラキテ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲワタシテ、一切衆生アマネク利益セムトオモフヘキ事ニテ候也」(津戸の三郎へつかはす御返事・『昭法全』五〇三)

「アナカチニ信セサラム人オハ、御ススメ候ヘカラス。カカル不信ノ衆生ヲオモヘハ、過去ノ父母兄弟親類也トオモヒ候ニモ、慈悲ヲオコシテ、念仏申テ、極楽ノ上品上生ニマイリテ、サトリヲヒラキ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノ人オモムカヘムト、善根ヲ修ジテハ、オホシメスヘキ事ニテ候也」(鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事・『昭法全』五二九)